

UNIVERSITÉ DE PARIS
FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE

LA PÉNITENCE

D'APRÈS LE CONCILE DE TRENTE

THÈSE

PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE PARIS

Pour obtenir le grade de bachelier en théologie

et soutenue publiquement le 1^{er} Juin 1900, à 4 heures

PAR

JEAN-EUGÈNE NÉZEREAU

PARIS
IMPRIMERIE D'OUVRIERS SOURDS-MUETS
111 ter, rue d'Alésia, 111 ter

1900



Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41550211_0037

LA PÉNITENCE

D'après le Concile de Trente

UNIVERSITÉ DE PARIS
FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE

LA PÉNITENCE

D'APRÈS LE CONCILE DE TRENTE

THÈSE

PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE PARIS

Pour obtenir le grade de bachelier en théologie

et soutenue publiquement le 1^{er} Juin 1900, à 4 heures

PAR

JEAN-EUGÈNE NÉZEREAU.



PARIS
IMPRIMERIE D'OUVRIERS SOURDS-MUETS

111 ter, rue d'Alésia, 111 ter

1900

Hommage d'affectueuse reconnaissance.

A M. le Doyen, Auguste Sabatier

*et à M. Greig, pasteur,
Directeur de la Mission populaire Évangélique de France.*

UNIVERSITÉ DE PARIS

FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE

Examineurs de la soutenance :

MM. EHRHARDT, *président*.
E. VAUCHER.
A. SABATIER.

La Faculté n'entend ni approuver ni désapprouver les opinions
particulières du candidat.

N° 285

AVANT-PROPOS

Le mot de Pénitence (qui signifie en général repentir) semble n'être, à première vue, qu'un des nombreux éléments particuliers de l'idée religieuse, mais quand on veut réfléchir et aller au fond des choses, on reconnaît bien vite que ce terme est complexe et qu'il renferme une notion importante, l'essence même de la religion. En effet, si M. de Quatrefages a pu dire : « J'ai cherché partout un peuple sans Dieu et je ne l'ai rencontré nulle part », nous pourrions ajouter aussi, avec autant de vérité, que dans toutes les religions, même les plus grossières, se retrouve toujours, sous une forme plus ou moins précise, le sentiment ou l'expression du repentir, le regret parfois violent des fautes commises envers la Divinité. Nous le trouvons chez les peuples civilisés aussi bien que chez le sauvage qui, sous l'action d'une terreur stupide, se précipite éperdu aux pieds de son Manitou qu'il cherche à apaiser par toutes sortes de témoignages extérieurs. Autrefois, les peuples attribuaient ordinairement au manque de repentir ou au défaut d'actes formels de pénitence toutes les calamités privées et publiques qui les désolaient, et ils les considéraient comme autant de fléaux vengeurs de la divinité irritée contre eux. Alors ils consultaient les oracles ou en appelaient au sort, puis, la volonté d'en haut manifestée, ils offraient des sacrifices extraordinaires, s'imposaient des privations exceptionnelles et multipliaient les expiations par un besoin irrésistible de pénitence. Ce n'est encore qu'un rite expiatoire tout matériel, mais avec les prophètes de l'Ancien Testament, cette notion s'élève au-dessus de l'acte légal et extérieur jusqu'au sentiment profond du repentir, jusqu'au regret intime et vrai de l'âme, même jusqu'au changement de vie

et à la conversion du cœur au Dieu d'Israël. Les premiers, ils ont des accents d'une force inconnue avant eux pour exhorter le peuple juif à déplorer son ingratitude et sa folie. Selon eux, les œuvres d'expiation ne suffisent plus et toute leur prédication peut se résumer dans ces paroles : « Repentez-vous et convertissez-vous ». C'est la dernière recommandation du dernier des prophètes, Malachie, annonçant le nouvel Elie et, quelques siècles plus tard, ce sera le premier cri de la voix au désert : « Amendez-vous. ., et faites des fruits convenables à la repentance (1). » C'est encore ce que veut exprimer Calvin : « La somme de l'Évangile est réduite en pénitence et en rémission des péchés (2) ».

Aujourd'hui encore pour nous chrétiens, l'essence du christianisme est la délivrance du péché par Jésus-Christ, sauveur des hommes. En effet, d'une part nous croyons que, par suite du péché, l'humanité a été plongée dans un abîme de misères creusé entre le ciel et la terre et, d'autre part, nous savons de science certaine que Dieu, dans sa miséricorde, a bien voulu lui-même nous arracher à cet abîme par son Fils, notre Rédempteur, sans aucun mérite du côté des hommes, par la puissance seule de sa grâce absolument gratuite, à la condition que ce salut soit accepté comme un don de Dieu. Il est donc nécessaire que le pécheur s'approche de son Sauveur avec un cœur contrit et humilié; il faut qu'il se confie dans les mérites de son Rédempteur, et ce n'est que par cette foi entière en Jésus-Christ qu'il rentrera en grâce et en paix avec Dieu selon la parole de Pierre : « Convertissez-vous et que chacun de vous soit baptisé au nom de Jésus-Christ pour obtenir la rémission des péchés (3)...

La Pénitence est donc le sentiment de l'âme humiliée par le repentir et la condition préalable et nécessaire de la véritable foi en Christ qui nous purifie et nous sauve gratuitement par la grâce de Dieu.

(1) Matth. III, 2, 8.

(2) Inst. Chrétienne, 3, 3, 1.

(3) Act. 2, 38.

Maintenant se pose naturellement la question qui va nous occuper. Cette notion de la Pénitence, telle que nous la présente l'Evangile, s'est-elle conservée dans les églises chrétiennes et en particulier dans l'Eglise catholique avec le sens que lui a donné Jésus-Christ, il y a dix-huit siècles? A-t-elle été acceptée et comprise ainsi dans la suite, ou bien a-t-elle varié avec le temps? Pouvons-nous retrouver quelque part l'enseignement intégral des apôtres et du Maître? Nous ne voudrions répondre à ces questions que sur un point particulier, en examinant la doctrine du Concile de Trente sur la Pénitence.

L'histoire nous apprend que l'idée catholique de la Pénitence n'a été définitivement fixée qu'au moyen âge, au XIII^e siècle, après bien des obscurités et de longues incertitudes. C'est chez les grands docteurs dominicains et surtout dans saint Thomas que nous trouvons le sacrement de Pénitence avec tous ses éléments constitutifs et à peu près dans sa forme définitive. A la doctrine scolastique la Réforme oppose ensuite et vigoureusement l'enseignement de l'Evangile et enfin le Concile de Trente prétend juger souverainement le débat porté devant l'Eglise universelle et croit le trancher pour l'avenir par ses décisions et ses anathèmes.

Nous examinerons d'abord brièvement la doctrine de saint Thomas sur la Pénitence : nous jetterons un coup d'œil sur la manière dont les réformateurs ont affirmé sur ce point comme sur tous les autres la vraie doctrine de l'Evangile, et enfin nous étudierons la tentative faite par les Pères du Concile de Trente de réfuter la Réforme et de lui opposer l'argumentation scolastique du moyen âge, après l'avoir amendée et revêtue d'une forme nouvelle.

PREMIÈRE PARTIE

L'Idee de Pénitence au XIII^e siècle

Vers le XIII^e siècle la plupart des dogmes élaborés pendant les périodes antérieures prennent une forme précise et souvent définitive, grâce aux travaux de théologiens illustres au premier rang desquels figure saint Thomas, l'ange de l'Ecole, qui, le premier après Pierre Lombard, expose longuement la théorie complète des sept sacrements en général et de la Pénitence en particulier. Or il est impossible de bien comprendre cette doctrine, dite scolastique, si on n'a pas eu soin de suivre à travers les siècles l'évolution obscure et progressive de l'idée de pénitence avec ses diverses transformations.

Nous avons vu la Pénitence exposée par le Maître et ses disciples comme un sentiment de l'âme qui regrette profondément son péché et se confie en Jésus-Christ pour obtenir par ses mérites le pardon et le salut. Mais cette idée si simple et si belle ne tarde pas à s'altérer, au milieu des hommes. D'abord aux siècles apostoliques la communauté ne demande aux nouveaux convertis qu'un repentir sincère et la foi en Christ. Les témoignages sont nombreux et décisifs. Peu après quand le nombre des fidèles s'accroît, la discipline chrétienne devient plus formaliste et alors s'introduit la pénitence publique. On juge nécessaire d'exclure les grands coupables et leur réintégration ne s'obtient qu'après expiation et réparation du scandale ; on exige des prosélytes des témoignages publics de leurs sentiments religieux. De là ces confessions de toutes sortes, tantôt privées, tantôt solennelles et

publiques, faites soit à l'assemblée, soit à la porte des églises à haute voix, soit dans des circonstances déterminées pour l'édification générale.

De cette confession publique des péchés est née certainement la confession privée, facultative d'abord, obligatoire ensuite, auriculaire enfin. Nous ne savons pas exactement par quelles transformations. L'histoire nous donne sur ce point des indications plutôt négatives et elle n'apporte souvent que des renseignements vagues et indirects. D'après Socrate, l'historien continuateur d'Eusèbe, on jugea à propos de supprimer, en 383, les prêtres qui présidaient à la pénitence à cause de certains scandales. C'est une preuve que déjà au iv^e siècle, par suite des inconvénients de la discipline rigoureuse et à cause du relâchement général, il s'était établi un usage moins humiliant d'une confession particulière, faite à l'évêque ou à un officiant ecclésiastique *πρεσβύτερος ἐπὶ τῆς μετανοίας*, *pœnitentiarius*. Il est très probable d'ailleurs que dans les ordres monastiques, dès leur institution, les supérieurs, établirent la confession des péchés secrets comme un moyen puissant d'accroître la vie spirituelle et surtout de maintenir une forte discipline. Des monastères d'Islande, paraît-il, cette pratique s'est répandue dans tout l'Occident. Quoiqu'il en soit, saint Léon-le-Grand (v^e siècle) est un des premiers qui dans ses lettres (Epist. 168) se soit rapproché de la confession auriculaire et ait indiqué le prêtre comme un intercesseur utile. A partir du vii^e siècle, la confession privée se répand de plus en plus, mais les divers éléments de la Pénitence ne sont pas encore constitués. Le repentir semble suffire encore au pardon, quoique déjà soit propagée l'idée du prêtre ayant reçu le pouvoir de lier et de délier. Les docteurs, les conciles mêmes, exposent les opinions sans se prononcer, ou bien s'ils affirment, c'est avec restriction. Ainsi, pour ne citer qu'un des plus célèbres noms de la scolastique, Pierre Lombard accorde au prêtre, non pas le pouvoir d'absoudre le pécheur, mais celui de le déclarer absous par Dieu. Richard de Saint-Victor, plus hardi, considère le pouvoir du prêtre comme suffisant pour la peine mais insuffisant pour la coulpe. Enfin saint Tho-

mas vient et s'appuyant sur le Concile du Latran (1215), il établit définitivement la théorie du sacrement de la pénitence.

Telle est, en quelques mots, l'évolution de l'idée de pénitence depuis les premiers temps jusqu'à la somme théologique et ainsi l'histoire nous indique successivement la confession d'abord publique et exceptionnelle, puis privée et simplement utile, enfin nécessaire au pardon et obligatoire pour tous.

La pénitence est envisagée sous un double aspect, comme sacrement et comme vertu. Toutefois c'est le sacrement qui domine et la vertu ne figure qu'à titre d'élément essentiel du sacrement. Aussi, pour bien comprendre cette doctrine, faut-il rappeler la théorie des sacrements en général telle qu'elle était admise et dont voici les principaux traits.

Dieu veut sanctifier les hommes en leur faisant acquérir des biens spirituels dont la possession les élève et les transforme. Or, selon saint Thomas, la sagesse divine a coutume de traiter chaque être selon sa nature propre et la nature de l'homme exige que tout passe par le sensible afin de parvenir à l'intelligible pur. C'est pourquoi Dieu, pour manifester aux hommes les biens supérieurs de la grâce, s'est-il servi d'objets sensibles qui en sont les signes extérieurs : ce sont les sacrements (1).

Mais ces objets ne sont pas seulement des signes destinés à montrer la grâce il s'agit pour eux de la produire et de la communiquer. Dieu donc, cause principale ou première de la grâce, la dépose dans l'humanité de Christ et de là dans les sacrements qui reçoivent toute leur vertu de la passion de Jésus-Christ et deviennent ainsi des causes instrumentales de grâce. En conséquence saint Thomas définit le sacrement : le signe d'une chose sacrée sanctifiant les hommes : *signum rei sacræ in quantum est sanctificans homines*.

(1) Sapientia divina unicuique providet secundum suum modum... Est autem homini connaturale ut per sensibilia perveniat in cognitionem intelligibilem... Unde cum res sacræ quæ per sacramenta significantur sint quædam spiritualia et intelligibilia bona quibus homo sanctificatur; consequens est ut per aliquas res sensibiles significatio sacramenti impleatur (Sum. Theol. P. III, Quæst. LX, art. IV).

Quant à la constitution intime du sacrement, notre docteur la ramène à la conception simple et universelle qu'il s'est faite de la nature des choses. Pour lui tout être existant dans la création est le résultat de l'union de deux principes : l'un passif, qu'il appelle *matière*; l'autre actif qu'il appelle *forme*. Ces deux principes élémentaires contribuent également à constituer le sacrement. La *matière*; est un objet sensible, comme par exemple l'eau dans le baptême, ou encore l'usage que l'on fait de cet objet, c'est-à-dire, l'action de verser l'eau sur le front du baptisé. La *forme*, sans laquelle la matière demeure indéterminée, ce sont les paroles qui signifient l'action intérieure et manifestent la grâce produite par le sacrement. Matière et forme sont fixées par Jésus-Christ lui-même et transmises par l'église qui en a reçu le dépôt.

Saint Thomas éclaire cette théorie par une comparaison ingénieuse qui lui permet de classer et de caractériser chacun des sacrements (1). La vie spirituelle ressemble en quelque manière à la vie corporelle. Or la vie corporelle comporte deux sortes de biens : les uns regardant l'individu, les autres concernant la société, car l'homme est par nature un être social. L'individu développe sa vie corporelle de deux manière : ou bien directement en acquérant quelques perfections, ou bien indirectement et comme par opposition, en écartant tout ce qui fait obstacle à la vie normale. Le développement direct s'obtient par trois actes différents : la génération, la croissance et la nutrition. Le rôle de la génération par laquelle l'homme commence d'être et de vivre, est tenu dans la vie spirituelle par le Baptême qui est la régénération de l'Esprit. Pour la croissance qui conduit l'être physique à son entier développement, c'est la confirmation qui dans l'ordre spirituel donne le Saint-Esprit, afin de fortifier le Chrétien. Enfin la nutrition qui conserve et renouvelle la vie, est représentée dans la vie chrétienne par le sacrement de l'Eucharistie, véritable pain du ciel et nourriture de l'âme. Mais de même que l'homme est soumis dans son corps à bien des accidents et

(1) N. S. theo. Suma theologica III^e p., q. 65, art. 1.

des infirmités, de même il a besoin de remèdes pour les misères de la vie morale. Les remèdes sont de deux sortes : les uns rendent la santé perdue, c'est le sacrement de la Pénitence, les autres comme l'Extrême-Onction effacent jusqu'aux dernières traces du péché et préparent à la gloire finale.

Au point de vue social, l'homme doit acquérir deux sortes de biens nécessaires à la société : l'autorité qui la conduit et la dirige selon ses intérêts ; et l'accroissement des membres pour augmenter sa puissance. Dans la communauté religieuse, c'est le sacrement de l'Ordre qui transmet le pouvoir dirigeant, et c'est le Mariage, contrat naturel d'abord, puis sacrement qui répond au besoin d'expansion et de propagation à travers les âmes.

Telle est, résumée en quelques lignes, cette théorie des sept sacrements qui a été si fréquemment reproduite et développée par les écrivains et prédicateurs catholiques ; simple hypothèse ou comparaison ingénieuse qui ne peut rien prouver, conception purement humaine qu'à force d'artifice on présente aux fidèles comme le plan admirable de Dieu dans la sanctification des âmes. Ne serait-ce pas le cas de s'écrier avec un grand chrétien : « Ce n'est pas de l'art que ma conscience désire et réclame ; c'est la vérité qu'il me faut et la vérité suffit à elle seule pour m'affranchir. »

I. *L'Institution de la pénitence.* — Elle doit remonter jusqu'à Jésus-Christ lui-même, puisque la vertu de tout sacrement prend source dans sa passion et provient de sa volonté. En effet, dès le début de sa prédication, le Seigneur invite les hommes non seulement à se repentir, mais encore à faire pénitence, indiquant par là les actes déterminés qui sont requis pour le sacrement (1).

Mais l'institution proprement dite est exprimée dans les deux textes connus : Matth. xxi, 19 et Jean xx, 23. Le premier remet à Pierre ce qu'on est convenu d'appeler le pouvoir des clefs :

(1) Dominus in principio prædicationis suæ indixit hominibus ut non solum pœniterent sed etiam poenitentiam agerent, significans determinatos modos factuum qui requiruntur ad hoc sacramentum (*Summa theologia.*, 3 p., 84 p., 7 art.)

« Tout ce que tu lieras sur la terre sera lié dans les cieux, et tout ce que tu délieras sur la terre sera délié dans les cieux. » Le second donne à tous les apôtres la puissance de remettre ou de retenir les péchés : « Ceux à qui vous pardonnerez les péchés, ils leur seront pardonnés et ceux à qui vous les retiendrez, ils leur seront retenus. »

Remarquons que saint Thomas juge superflu d'établir directement que ces paroles ont trait à l'institution du sacrement de la Pénitence. C'est incidemment qu'il les rappelle, parce que de son temps cette opinion était généralement admise. De même, il ne se croit pas obligé de démontrer que les pouvoirs conférés aux apôtres ont été régulièrement transmis aux prêtres par une succession légitime et non interrompue. C'était déjà la croyance officielle de l'École que les prêtres étaient véritablement les dispensateurs des mystères de Dieu et par conséquent les ministres des sacrements. — Plus loin le docteur Angélique dira comme en passant : « La grâce que les sacrements renferment descend de la tête aux membres; aussi peut seul être ministre des sacrements où une grâce est conférée, celui-là qui remplit un ministère sur le vrai corps du Christ, c'est-à-dire le prêtre qui a le droit de consacrer l'Eucharistie. »

II. *Forme et Matière.* — Selon la théorie thomiste la *forme* étant l'élément actif sera constituée par ce qui complète et active le sacrement, c'est-à-dire par la parole du prêtre remettant les péchés au nom et de la part du Christ : ce sera l'absolution (1).

La *matière* sera fournie par les actes du pénitent manifestant qu'il déteste son péché et y renonce. — C'est ici qu'intervient la vertu morale de la pénitence.

Se repentir, dit saint Thomas, consiste à éprouver une douleur au sujet d'actes commis : « Pœnitere est de aliquo prius facto dolere. » — La pénitence est donc le résultat d'un regret

(1) In hoc sacramento actus pœnitentis se habet ut materia, id autem quod est ex parte sacerdotis qui operatur ut minister Christi se habet ut formale et completivum sacramenti (*Summa theologica*, 3 p. 84 q. 7 art.).

suivi de la volonté de détruire les conséquences de la faute. D'où trois actes de la vertu de pénitence, si elle est vraie : la *contrition*, la *confession* et la *satisfaction* qui forment précisément la matière du sacrement.

La contrition est exactement la douleur d'avoir péché et saint Thomas rappelle les définitions données par certains Pères. Isidore de Séville avait dit : c'est une componction et une humiliation d'âme accompagnée de larmes, provenant du souvenir du péché et de la crainte du jugement. « saint Augustin l'appelait tout simplement une douleur qui efface le péché : *dolor remittens peccatum*. D'après saint Grégoire-le-Grand elle est une humiliation spirituelle annihilant le péché et tenant le milieu entre l'espoir et la crainte, *humilitas spiritus annihilans peccatum inter spem et timorem*.

Ces diverses définitions insistent sur des caractères différents de la contrition, mais ce qu'il importe de remarquer ici, c'est que les deux dernières s'accordent pour attribuer à la contrition seule la rémission du péché indépendamment de tout autre acte du pécheur rependant. Ce point de vue ne convenait plus aux docteurs du xiii^e siècle et saint Thomas l'avoue en distinguant la règle et les exceptions. Dieu peut bien, s'il le veut, accorder le pardon à la seule pénitence intérieure, mais en règle générale, il faut le sacrement entier avec les actes du pénitent pour *matière* indispensable et l'autorité du prêtre pour *forme* complétant et activant la matière. D'ailleurs ce sacrement, établi sous forme de jugement et en manière de remède, exige des juges qui absolvent des coupables et des médecins qui guérissent les malades. Il n'y a donc pas lieu de s'étonner que l'Ange de l'Ecole ait cru devoir définir la contrition autrement que les Pères de l'Eglise dont il rappelle intempestivement les témoignages.

La contrition est la douleur conçue à l'occasion du péché avec le ferme propos de se confesser et de satisfaire : *Contritio est dolor pro peccato assumptus cum proposito confitendi et satisfaciendi*. Dès lors l'élément radical de la vertu de la pénitence, celui auquel Augustin et saint Grégoire-le-Grand rattachaient si clai-

rement toute l'efficacité salutaire est rejeté au second plan, au simple rôle de condition préalable, tandis que la première place est attribuée à deux actes presque nouveaux : la Satisfaction et la Confession ; la satisfaction, d'une part, était, il est vrai, en germe dans le regret de la faute commise, mais la confession, élément tout à fait adventice et secondaire acquiert l'importance principale dans le sacrement.

Vous êtes malade, dit saint Thomas, et vous avez besoin d'un médecin ? Il faut bien que vous lui découvriez votre mal. Vous êtes coupable ? N'est-il pas nécessaire que le juge instruisse votre cause devant le tribunal ? On voit sans peine comment ces considérations se rattachent à la doctrine générale des sacrements et comment aussi découle de leur institution directe par le Christ la conséquence que saint Thomas en tire tout naturellement, c'est-à-dire l'impossibilité de recevoir la rémission des péchés sans la confession. Cet acte particulier s'est dès lors confondu dans l'esprit des fidèles avec le sacrement de la Pénitence lui-même, et désormais le grand souci des pécheurs a été bien plus de se rappeler leurs fautes en détail afin de les énumérer toutes, que d'en concevoir une sincère douleur.

Quant à la Satisfaction, troisième acte nécessaire et obligatoire de la part du pénitent, elle consiste à rendre à Dieu l'honneur qui lui est dû, en compensant suivant les lois de la justice l'injure commise par le péché. Du moment que le prêtre est le ministre de Dieu et son représentant muni de pleins pouvoirs pour absoudre, il a aussi conséquemment reçu le droit de fixer, de la part de son Maître, les compensations dont Dieu daignera se contenter. D'ailleurs le prêtre a encore le devoir d'imposer lui-même au fidèle ce qu'on appelle des pénitences sacramentelles ou œuvres satisfactoires afin de compléter la grâce du pardon. Car si l'absolution efface la coulpe (*culpa*, faute) et sauve des peines éternelles, elle laisse au pécheur des peines temporelles à subir dans ce monde ou dans l'autre, au Purgatoire.

L'histoire nous montre combien ces actes extérieurs de pénitence se sont développés dans la seconde période du Moyen âge,

grâce à l'influence toute puissante du clergé qui les multipliait afin d'accroître et d'étendre la puissance de l'Eglise au milieu des peuples. De là une doctrine encore nouvelle que saint Thomas a enseignée un des premiers, la doctrine des Indulgences. La pratique existait déjà et la théorie a suivi de près.

Selon notre docteur l'Indulgence est la rémission conditionnelle, totale ou partielle des peines temporelles dues aux péchés qui restent à subir après l'absolution. C'est une peine quelconque que le fidèle s'impose et substitue à celle qu'il a méritée, grâce à une bienveillance de l'Eglise. De là ces substitutions successives et continuelles jusqu'aux dons en argent, d'après un traité complet de taxes officielles. Le droit d'établir des indulgences appartenait à l'Eglise seule en vertu du pouvoir des clefs et son application était la conséquence de la Satisfaction, partie intégrante de la Pénitence. C'est cette théorie que saint Thomas a formulée en termes précis, qui a le plus contribué à détruire entièrement la vraie notion du salut, celle que Jésus-Christ est venue apporter aux croyants. D'une part, l'homme s'exaltait dans son orgueil et s'imaginait pouvoir satisfaire à la justice divine grâce aux trésors de son Eglise et aux ressources personnelles de sa fortune et de sa propre volonté. D'autre part aussi, par cette facilité du pardon, la discipline morale des consciences se relâchait de plus en plus, et, à mesure que se multipliaient les pratiques extérieures des indulgences, s'affaiblissait en proportion le sentiment intime de l'âme, le repentir sincère qui seul prépare la justification.

En résumé, la doctrine que saint Thomas vient de nous tracer à grands traits, n'est que le commentaire théorique et désormais obligatoire du décret promulgué au commencement du siècle par le concile de Latran : « Une fois par an, au temps de Pâques, tout fidèle doit confesser ses péchés à son propre curé » (1215).

DEUXIÈME PARTIE

Doctrine des Églises nées de la Réforme sur la Pénitence

Pendant que la notion catholique de la Pénitence se fixait peu à peu dans la théorie du sacrement, il s'est rencontré dans le cours des siècles des hommes qui ont essayé d'empêcher cette évolution et se sont efforcés, soit de conserver l'esprit de l'Evangile, soit plus tard de le faire revivre de nouveau. Bien avant le xvi^e siècle, l'idée de justification par la foi, gratuite et immédiate, indépendamment des œuvres et des mérites personnels, avait été souvent exposée d'une façon plus ou moins précise et défendue avec énergie et constance. Mais la théorie catholique du sacrement et en particulier la notion catholique de la pénitence n'a été attaquée avec succès que par la Réforme du xvi^e siècle. La Réforme, en effet, est née d'un besoin de justification parfaite, d'une justification venant de Dieu seul, sans aucun intermédiaire humain. Bien des fois on a représenté les Réformateurs comme des esprits rebelles à l'autorité et impatients de tout joug moral : c'est une calomnie dont l'histoire a fait justice. Sans doute, ils n'ont été ni impeccables, ni infaillibles, mais ils avaient soif de vérité, de pardon et de paix. La question principale qui les préoccupe, celle dont ils souffrent personnellement, est une question exclusivement religieuse et pratique. Comment puis-je être justifié? Que faut-il que je fasse pour obtenir ma grâce et mon pardon? Qui me donnera l'assurance ferme de mon salut et la paix de mon âme? C'est pourquoi voici la première des 95 thèses que le 31 octobre 1517 Luther afficha à la porte de l'Eglise du châ-

teau de Wittemberg : « Notre Maître et Seigneur Jésus-Christ
« ayant prononcé ces paroles ; Amendez-vous... il s'en suit que
« toute la vie de ses fidèles doit être une continuelle et incessante
« repentance ». Cette thèse renferme déjà en germe tout le développement successif de la Réforme. Il ne s'agit plus ici, ni d'indulgences ni d'œuvres, ni de cérémonies, mais de la conversion et de la foi du cœur qui placent l'homme pécheur en face des compassions de Dieu et lui font rechercher le salut par grâce. Le même Luther passa une partie de sa vie dans le trouble et l'angoisse : Oh ! mon péché ! mon péché ! répétait-il souvent. Lisez sa vie et vous avez l'explication de ses tourments et de son triomphe définitif. Il cherche d'abord la vérité et la paix dans l'obéissance complète de la vie monastique et il ne trouve que trouble et obscurité.....; il s'afflige de voir le pardon de Dieu attribué et confié à des pécheurs, accordé aux riches et aux habiles de ce monde, refusé aux pauvres et aux simples, et il remonte les siècles jusqu'à Jésus-Christ en suivant de près la tradition des Pères et des Docteurs de l'Eglise, afin de retrouver le véritable esprit de Christ; enfin, il étudie et médite la parole de Dieu, il réfléchit et surtout prie..... et peu à peu la lumière d'en haut éclaire son âme et avec la vérité descend du ciel la paix qui fera le bonheur de sa vie. Ainsi, après avoir essayé de tout pour lui-même et constaté autour de lui que les œuvres des hommes ne sont que des preuves de leur impuissance et de leur misère morale, Luther en est arrivé à comprendre que la grâce du pardon ne peut être que le don immédiat de Dieu aux hommes par Jésus-Christ, seul Médiateur et Rédempteur; il a fait ressortir avec force le principe que l'Eglise n'avait pas su mettre en lumière, le principe de la justification gratuite par la foi, le dogme fondamental et caractéristique de la Réforme.

Ce principe capital est exposé dans l'article IV de la Confession d'Augsbourg (1530), rédigée par Mélanchton l'ami et le disciple de Martin Luther.

« Nous ne pouvons obtenir la rémission des péchés, ni être
« justifiés devant Dieu par nos propres forces, nos mérites et nos

« œuvres, mais nous obtenons la rémission des péchés et nous
« sommes justifiés devant Dieu gratuitement par l'amour de
« Jésus-Christ et par la foi, lorsque nous croyons que Christ a
« souffert pour nous, que nos péchés nous sont pardonnés et que
« la justice et la vie éternelle nous sont données par l'amour de
« Christ. Car cette foi, Dieu veut nous l'imputer à justice devant
« lui, comme dit saint Paul aux Romains, chapitres III et IV. »

Telle est la doctrine que Luther appelait *locus præcipuus Evangelii, Ecclesiæ stantis locus et cadentis*. « Il ne faut jamais nous écarter de ce principe, recommandait-il, fussent le ciel et la terre s'effondrer sur nos têtes. » Les paroles de la confession d'Augsbourg que nous venons de citer sont si claires et si simples, qu'après bientôt quatre siècles on ne pourrait rien y changer. Or cette doctrine est la réponse à la théorie scolastique. Thomas d'Aquin n'a qu'un but : glorifier et exalter l'Eglise dont il est le docteur, affermir son autorité et étendre son règne au milieu des hommes par une doctrine officielle favorable aux prétentions ecclésiastiques. Mélancton, lui, veut conquérir la liberté des enfants de Dieu, et pour s'élever au-dessus des hommes jusqu'à Dieu, il ne reconnaît qu'une seule base inébranlable, la parole divine. Pour Thomas d'Aquin, Dieu est un père sans doute, mais enfin et principalement un souverain dont il faut gagner la faveur par toutes sortes d'efforts personnels qui puissent lui plaire, un juge sévère qui exige le châtiment du péché, comme au tribunal des hommes, se réclame le paiement d'une dette.

Bien différente est l'idée de Mélancton et combien plus belle ! Dieu est, il est vrai, le Maître du ciel et de la terre, mais il est surtout pour nous tous un Père plein de miséricorde, toujours disposé à accueillir un enfant coupable, sans jamais se lasser de ses caprices et de ses désobéissances. La justice divine a été satisfaite en Jésus-Christ *une fois pour toutes* et le sacrifice de la croix n'a plus besoin d'être renouvelé. Le Père frappe sans cesse à la porte de notre cœur pour nous offrir le don du salut accompli par son Fils et il ne nous demande que de saisir par la foi cette grâce ainsi offerte. L'Eglise catholique admet bien la Rédemption de

Jésus-Christ, mais elle prétend continuer ici-bas l'œuvre de Christ, renouveler même à l'autel son sacrifice et avoir reçu d'en haut le pouvoir de distribuer les bienfaits du salut à ceux qui se soumettent à son autorité et à ceux-là seulement à l'exclusion des autres.

Il y a un abîme entre les deux doctrines et, malgré toute la modération de Mélancton, cet abîme ne pouvait être et ne sera jamais franchi, parce que les deux principes sont absolument contraires. Ou bien la parole de Dieu domine tout, ou bien la parole humaine veut expliquer, et comme parfaire la pensée de Dieu, et alors toute conciliation est impossible.

Grâce à la doctrine de la justification par la foi, les Réformateurs possédaient un critère sûr de ce qui constitue la vie chrétienne. L'Église catholique n'en possédait pas. Sans doute sa théorie des sacrements lui fournissait un critère semi-juridique et semi-mystique, qui lui permettait d'accorder ou de refuser à tel ou tel homme la qualification de chrétien. Mais de critère moral et psychologique, elle n'en avait pas. Pour elle, la vie chrétienne se décomposait en une série d'actes et d'états d'âme isolés. Rien n'en garantissait la continuité. Elle dépendait en dernière analyse des décisions, impossibles à prévoir, du libre arbitre de chacun, des efforts plus ou moins grands que chacun faisait pour se conformer à la loi de Christ. Aussi était-elle soumise aux plus grandes vicissitudes. De là l'importance capitale du tribunal de la Pénitence, qui oblige le chrétien à réparer ses fautes et s'efforce de le préserver d'écarts trop fréquents et trop violents. Dans la piété et la doctrine de l'Église du moyen âge, la pénitence n'est ni un moyen de devenir chrétien ou de le redevenir lorsqu'on a cessé de l'être, ni une manifestation permanente de notre qualité de chrétien. Elle est surtout l'aveu tacite, mais très clair, que la qualité de chrétien est quelque chose de très extérieur, ou tout au moins de très relatif et de très variable, et que l'Église reconnaît les siens, surtout à la docilité plus ou moins grande qu'ils mettent à s'incliner devant son pouvoir répressif et législatif.

A cette question : A quelle condition est-on chrétien ? les Réfor-

mateurs savent faire une réponse nette et précise : « On est chrétien, disent-ils, lorsqu'on a accepté par la foi les promesses de grâce que Dieu fait au pécheur dans sa parole, et lorsqu'on est uni à Dieu par un lien de confiance et de reconnaissance. Le chrétien, c'est l'enfant de Dieu, et ce qui constitue l'enfant de Dieu, ce n'est pas tel ou tel degré de sainteté, c'est la foi. » — Du moment que la vie chrétienne n'est plus l'obéissance à l'Eglise, mais qu'elle est toute entière enfermée dans la foi, la pénitence prend, elle aussi, un caractère différent. Elle ne sera plus un acte de soumission à l'Eglise, elle sera un mouvement du cœur vers la foi, ou une manifestation de la foi déjà possédée. Elle sera, ou bien une douleur que nous cause notre péché, et qui nous conduit à l'acceptation de la grâce divine ou la réaction de notre état de grâce contre le péché qui subsiste en nous, alors même que nous sommes déjà réconciliés avec Dieu par la foi.

Ce que nous venons de dire montre que sur la base de la doctrine fondamentale de la Réforme, l'idée de pénitence peut recevoir des acceptions diverses. Elle peut être identifiée avec la justification, ou du moins avec la contrition qui la prépare, elle peut désigner le retour à la foi du fidèle tombé dans un péché grossier et manifeste, elle peut enfin désigner le sentiment qu'éprouve l'homme justifié par la foi vis-à-vis du péché qui, sans doute, ne règne plus en lui, mais qui, d'autre part, n'est pas non plus extirpé de son cœur. C'est parce qu'on ne s'est pas toujours très bien entendu sur le sens que l'on voulait attribuer au mot de pénitence, que de nombreuses discussions se sont élevées au sujet de cette notion. Ces controverses reposent en partie sur des malentendus; en partie aussi, elles ont leur source dans des conceptions psychologiques différentes, les uns faisant naître la pénitence du sentiment de terreur que la loi de Dieu inspire au pécheur, les autres, par contre, de l'attrait qu'exerce sur lui l'amour de Dieu manifesté par l'Evangile.

Nous n'entrerons pas dans l'étude de ces discussions qui ne sont pas encore closes, même de nos jours. Elles n'empêchent pas que le protestantisme ne soit d'accord pour répudier la con-

ception catholique qui, ne faisant aucune place à la foi, attend le salut du pécheur ou de l'action magique du sacrement, ou de l'effort de l'âme pécheresse pour réaliser un commencement de sainteté et qui n'aboutit qu'à produire de l'angoisse ou une fausse sécurité. Nous laisserons donc de côté toutes les divergences qui ont parfois divisé les chrétiens attachés à la Réforme, au sujet de l'idée de pénitence. Elles sont d'importance secondaire. Nous nous contenterons de reproduire les grandes lignes de l'enseignement de la Réforme sur cette importante question, en nous en tenant principalement aux données des livres symboliques.

La Confession d'Augsbourg, dans son art. XII, identifie la pénitence avec la conversion des chrétiens tombés après leur baptême. L'Eglise doit leur donner l'absolution, à condition qu'ils aient et la contrition et la foi qui forment les deux éléments constitutifs de la vraie pénitence. Par la contrition, la C. A. entend la terreur qu'éprouve la conscience, quand elle reconnaît son péché. Le fruit de la pénitence consiste dans les bonnes œuvres. A l'exposé de ces principes est jointe la réfutation de trois erreurs : celle des Anabaptistes qui prétendent que le chrétien justifié ne peut pas perdre le Saint Esprit et peut arriver à ne plus commettre aucun péché ; celle des Novatiens qui prétendent que ceux qui sont tombés dans le péché après le baptême ne méritent plus d'absolution ; celle enfin de l'Eglise catholique (elle n'est pas nommée, mais clairement désignée) qui enseigne que la rémission des péchés ne s'obtient pas par la foi, mais que nous avons à mériter la grâce par nos œuvres satisfactoires.

Ces idées sont amplement développées dans l'Apologie de la C. A. dans les articles de *justificatione*, de *dilectione* et *impletione legis*, de *confessione*, de *pœnitentia* et de *satisfactione*. L'auteur, Mélanchton, consent à voir dans la Pénitence un sacrement, il admet l'utilité de la confession, sans la considérer comme étant de droit divin et, en ayant soin de faire remarquer qu'il est absolument impossible d'exiger du pécheur qu'il confesse tous ses péchés ; il accorde aussi qu'on peut distinguer dans le sacrement de la pénitence trois parties au lieu de deux, en ajoutant à la contri-

tion et à la foi les bonnes œuvres qui doivent être le fruit de la pénitence ; mais, tout en cherchant à se rapprocher autant que possible du catholicisme, il n'en maintient pas moins fermement la doctrine évangélique, en insistant avec force sur l'importance décisive de la foi. Peu lui importe qu'on appelle la douleur que le pécheur éprouve de son péché, attrition ou contrition, pourvu que la terreur que la loi produit dans les cœurs conduise à la foi. En dehors de la foi, rien n'a de valeur aux yeux de Dieu. Avant d'être arrivé à la foi, le pécheur ne peut avoir aucun sentiment réellement bon, il ignore lui-même si ce qui le tourmente c'est plutôt la crainte du châtement ou le regret d'avoir offensé Dieu. Il faut que la foi s'ajoute à sa douleur pour en faire un sentiment réellement agréable à Dieu. Avec une conscience parfaite du but qu'il poursuit, Mélanchton fait la guerre à cette idée que l'homme doit mériter son pardon, soit par sa contrition, soit par sa satisfaction. Il ne peut rien mériter du tout, il ne peut que mettre sa confiance en la grâce divine, c'est là ce qui le sauve. Sans la foi, et bien entendu, il s'agit ici, non de la *fides generalis* qui consiste à admettre l'existence de Dieu et d'autres vérités semblables, mais de la *fides specialis*, c'est-à-dire de la confiance personnelle en la miséricorde divine, nous ne pouvons ni aimer Dieu, ni accomplir sa loi. Comment donc la rémission de nos péchés pourrait-elle supposer de notre part des actes d'amour et d'obéissance ?

Dans l'article de *confessione* et de *satisfactio*ne, Mélanchton montre très bien que les satisfactions ont leur origine dans le pouvoir disciplinaire de l'Église, et n'ont primitivement rien eu à faire avec la rémission des péchés. L'idée qu'elles sont une condition de cette dernière est contraire à l'honneur du Christ et au respect que nous devons à son œuvre expiatoire.

Remarquons bien que Mélanchton en parlant de pénitence ne pense pas toujours aux chrétiens qui, après avoir renié, au moins pratiquement la foi et être tombés dans des péchés graves, éprouvent le besoin de se réconcilier avec Dieu. La pénitence chez lui ne se distingue guère de la justification. Remarquons encore que, s'il

assigné à l'Église un rôle dans la pénitence ce n'est pourtant que celui d'annoncer l'Évangile au pécheur, de sorte que d'après les principes de Mélanchton chacun peut au fond se donner lui-même l'absolution en s'appuyant sur les promesses de la parole de Dieu.

Dans les articles de Smalcade nous entendons parler Luther lui-même. Les développements de l'article III. De *pœnitentia* tendent à la même fin que ceux de Mélanchton. Remarquons que vers la fin de l'article, Luther indique, sans la formuler clairement, la nécessité de distinguer entre deux conceptions de la pénitence : entre le sentiment de son péché qui anime d'une manière permanente le pécheur et le dispose à l'humilité et à la vigilance, et la crise morale qui ramène vers la foi ceux qui l'avaient perdue. Cette crise est nécessaire à tous ceux qui, comme David, lorsqu'il se laissa aller à l'adultère, commettent des péchés qui sont incompatibles avec la foi et prouvent qu'elle avait disparu de l'âme de ceux qui tombent ainsi. La foi n'exclut pas le péché à l'état de convoitise, mais elle exclut toute victoire de la mauvaise convoitise, mais la foi peut être perdue et retrouvée, et Luther blâme expressément et ceux qui prétendent que le chrétien, une fois justifié par la foi, ne pèche plus et ceux qui affirment que quiconque pèche n'a jamais possédé la foi.

Luther maintient donc ici son idée que la pénitence est une disposition permanente de l'âme chrétienne, disposition impliquée dans la foi même, cette idée qu'il avait déjà formulée dans ses fameuses thèses; et en même temps il affirme la nécessité de la pénitence considérée comme une crise morale par laquelle le chrétien peut passer plusieurs fois dans sa vie. Ce qu'il rejette énergiquement, c'est la conception à la fois juridique et magique du catholicisme. Il la rejette, parce qu'elle ne connaît pas la vertu de la foi, ni par conséquent la vie chrétienne intérieure qui imprime à l'homme un caractère moral durable, et qu'elle n'est qu'un moyen pour l'homme de se mettre en règle avec Dieu ou plutôt avec l'Église, sans passer par la régénération dont la foi est la source.

Calvin donna d'abord dans la première édition de l'*Institution Chrétienne* un sens très restreint au mot de pénitence. Il n'entendit par là que la mortification du pécheur. Dans les éditions suivantes, il élargit le sens de ce terme et identifia la pénitence avec la régénération ou naissance nouvelle, c'est-à-dire, avec la formation même de l'homme nouveau. La cause dernière du salut est pour lui l'élection divine qui nous rend participants de Christ et nous unit à lui comme à notre chef. Ce salut objectif se manifeste dans la sphère subjective par l'action de la loi et de l'Evangile sur notre âme : cette double action produit la pénitence qui se compose de deux parties : la mortification et la vivification du pécheur. D'abord la loi nous terrifie et l'Evangile de Christ, en nous faisant aimer la justice, achève de nous faire détester le péché (*Instit.*, ch. III, 3, — 30); ensuite la foi nous relève et produit en nous le désir de vivre pieusement et saintement (*Instit.* ch. III, 3, 3); nous mourons ainsi et nous ressuscitons avec Christ. Calvin ne connaît pas de sacrement de la pénitence, mais la mort et la résurrection spirituelles qui le constituent sont préfigurées par lui dans le baptême.

Il est clair que pour Calvin comme pour les Réformateurs luthériens, la doctrine de la pénitence est dominée par cette conviction, qu'il s'agit avant tout pour le chrétien de régénération, de vie nouvelle par la foi et non pas d'absolution devant un tribunal humain, sans cesse renouvelée, et méritée par des mouvements plus ou moins sérieux de notre âme vers la repentance et la sanctification.

Les livres symboliques de l'Eglise réformée développent l'idée de pénitence, pour autant qu'ils s'en occupent spécialement, dans le même sens de Calvin, et la Confession de la Rochelle (1561) donne un résumé admirable de la doctrine protestante française :

ARTICLE XVII. — Nous croyons que par le sacrifice unique, que le Seigneur Jésus a offert en la croix, nous sommes réconciliés à Dieu (2 Cor. v, 19 — Titre III, 4-7 — Hébr. v, 7, 8) pour être tenus et réputés justes devant lui (1 Pier. ii, 24, 25) : pour ce

que nous ne luy pouvons estre agréables, ni estre participants de son adoption, sinon d'autant qu'il nous pardonne nos fautes et les ensevelit. Ainsi nous protestons que Jésus-Christ est notre lavement entier et parfait (Eph. V, 26 — Hébr. IX, 14 — S. Pierre, I, 18, 19 — S. Jean I, 7 — Rom., III, 26 ; IV, 5) ; qu'en sa mort nous avons entière satisfaction pour nous acquitter de nos forfaits et iniquitez dont nous sommes coupables et ne pouvons estre délivrés que par ce remède.

ARTICLE XVIII. — Nous croyons que toute notre justice est fondée sur la rémission des péchés...

Par quoy nous rejettons tous aultres moyens de nous pouvoir justifier devant Dieu (Rom., III — Gal., II), et sans présumer de nulles vertus, ni mérites, nous nous tenons simplement à l'obéissance de Jésus-Christ laquelle nous est allouée tant pour nous couvrir de toutes nos fautes que pour nous faire trouver grâce et faveur devant Dieu. Et de fait nous croyons qu'en déclinant de ce fondement tant peu que ce soit, nous ne pourrions trouver ailleurs aucun repos, mais serions toujours agités d'inquiétudes (Act. IV, 21) : d'autant que jamais nous ne sommes paisiblement avec Dieu, jusqu'à ce que nous soyons bien résolus d'estre aymés en Jésus-Christ, veu que nous sommes dignes d'être haïs en nous-mêmes.

ARTICLE XX. — Nous croyons que nous sommes faits participants de cette justice par la seule Foy, comme il est dit qu'il a souffert pour nous acquérir salut, à cette fin que quiconque croira en lui ne périsse point (Jean, III, 16) : et que cela se fait d'autant que les promesses de vie qui nous sont données en luy, sont appropriées à notre usage et en sentons l'effet quand nous les acceptons, ne doutant point qu'estant assurés de la bouche de Dieu nous ne serons point frustrés, (Matth. XVII, 20 — Jean I, 6 III 16 ; XVII, 19. 20. 21 — Act. X, 43 — 2 Cor., V, 19, 21 — Tit. III, 5). Ainsi la justice que nous obtenons par Foy dépend des promesses gratuites par lesquelles Dieu nous déclare et testifie qu'il nous ayme (Jean XVII, 23).

ARTICLE XXII. — Nous croyons que par cette Foy nous sommes régénérés en nouveauté de vie, étant naturellement asservis à péché (Tom VI., Eph. II — Tit. III, 4). Or nous recevons par Foy la grâce de vivre saintement et en la crainte de Dieu, en recevant la promesse qui nous est donnée par l'Évangile, à savoir que Dieu nous donnera son Saint-Esprit. Ainsi la Foy non seulement ne refroidit l'affection de bien et saintement vivre, mais l'engendre et l'excite en nous, produisant nécessairement les bonnes œuvres (Gal. V, 9 — Jacq., III, 1 — Jean. II, 3, 4, — Rom., VII, 4-2 Pier., I, 5, 6, 7, 8). Du reste nous confessons que les bonnes œuvres que nous faisons par la conduite de son Esprit ne viennent point en compte pour nous justifier ou mériter que Dieu nous tienne pour ses enfants, parce que nous serions toujours flotans en doute et inquiétude, si nos consciences ne s'appuyaient sur la satisfaction par laquelle Jésus-Christ nous a acquittés (Rom., V).

A ces paroles évangéliques nous allons comparer le langage autoritaire et violent des Pères de Trente et on jugera de quel côté se trouvent l'esprit de foi et la vraie charité. En d'autres termes, examinons comment le Concile de Trente, ces grandes assises de la réaction catholique, a restauré le dogme de la pénitence, que le moyen âge avait légué à l'Église, et a repoussé les attaques que les Réformateurs avaient dirigées contre ce dogme et l'institution qu'il cherche à justifier.

TROISIÈME PARTIE

L'idée de la Pénitence au Concile de Trente

C'était une œuvre bien importante que voulait entreprendre le pape, en convoquant à Trente, le 12 décembre 1545, le Concile œcuménique chargé d'introduire dans l'Eglise catholique les réformes reconnues indispensables depuis longtemps et aussi de fixer souverainement les points de doctrine contestés par ceux qu'on appelait les Novateurs. Non pas qu'il fût réellement question de discuter contradictoirement et à fond les articles en litige : l'Eglise entendait bien ne rien céder de tout ce que la scolastique avait lentement édifié tout le long du Moyen Age. On voulait bien paraître réformer, mais on voulait encore plus imposer le dogme traditionnel avec toute son autorité souveraine. Sur une table au milieu de l'assemblée, tout à côté de l'Ecriture Sainte et des Actes des Conciles, on plaça la Somme théologique de saint Thomas d'Aquin. L'honneur extraordinaire rendu à ce recueil de toute la science scolastique dit assez ce que l'on entendait faire ; il s'agissait d'assurer les fondements de l'édifice doctrinal élevé par le moyen âge et de consolider le bloc formé par les siècles, de façon qu'il fût impossible de pouvoir l'ébranler désormais après tant de déclarations infaillibles. Aussi n'y a-t-il guère de différence entre les spéculations des anciens docteurs et les décisions du Concile, celles-ci reproduisant souvent celles-là. Seulement les Pères ont éprouvé le besoin de chercher dans la tradition ecclésiastique des témoignages dont les scolastiques

n'avaient eu jusque là aucun souci. C'était le résultat des premières controverses avec les Réformés. Ceux-ci, en remontant aux sources du Christianisme avaient introduit l'histoire dans la théologie, et le Concile était bien obligé de les suivre sur ce terrain de la critique nouvelle. Il le fit maladroitement et avec un parti pris qui n'avait rien de scientifique.

A part ce détail, peu apparent d'ailleurs, nous pourrions presque nous borner à l'exposé dogmatique de notre première partie : les chapitres concernant les sacrements et la pénitence en particulier ne font que préciser les articles correspondants de la Somme théologique.

C'est dans la quatorzième session tenue en l'année 1555, le 25 novembre, que le Concile traite solennellement cette matière de la Pénitence. La théorie générale des sept sacrements avait été examinée quatre ans auparavant le 3 mars 1551 dans la septième session. Il n'y a pas à y revenir, car c'est tout simplement la doctrine exposée plus haut.

Quant à la Pénitence, Sarpi, dans son histoire du Concile, nous apprend qu'on forma douze articles tirés mot pour mot des livres de Luther et de ses disciples pour être présentés à la discussion des théologiens. De ces douze articles on composa, comme on le faisait à chaque matière nouvelle, un décret affirmant la doctrine officielle et formulant les anathèmes qui condamnaient comme hérétiques les opinions opposées. Le décret contient neuf chapitres et les anathèmes sont au nombre de quinze.

Avant d'en donner la substance, qu'il nous soit permis d'analyser un passage de Sarpi, racontant d'une façon pittoresque comment étaient dirigés les débats (1). On avait recommandé aux théologiens de prouver leur avis par la Sainte Ecriture, par les traditions et apostoliques, par les Conciles et les Constitutions des papes, par les témoignages des Pères et par le consentement de l'Eglise catholique, *sans trop s'arrêter à des questions inutiles ni aux chicanes de l'Ecole et sans trop s'étendre en paroles*. Or, nous dit Sarpi, cette manière d'offrir la parole aux théolo-

(1) Voir *Hist.* du Concile de Trente, t. I, p. 635 et suiv.

giens par le président, bien loin de servir à arrêter la prolixité et à diminuer les questions vaines et inutiles, donna lieu au contraire à de bien plus grands abus. Car lorsqu'on s'en tenait à la scolastique, on ne s'écartait pas du sujet traité et les discours ainsi guidés étaient au moins sérieux, mais ensuite, on commença de donner dans la bagatelle et même dans l'extravagance, quand on introduisit dans la discussion cette nouvelle méthode dite positive. Par exemple, quand ils apportaient le témoignage des Saintes Ecritures, les Pères du Concile entassaient sans le moindre examen tous les passages des prophètes et des psaumes contenant les mots *confiteor* et *confessio*, qui en hébreu pourtant signifient louange et mieux profession de foi et pour les besoins de leur thèse ils les appliquaient à tors et à travers, au sacrement de la confession. Et ce qui était encore plus ridicule, ils affectaient de montrer par des figures tirées de l'Ancien Testament que la Pénitence avait été symbolisée par avance et prédite dans l'ancienne Loi, sans examiner si les rapports étaient véritables et non purement imaginés et arbitraires. Ceux-là passaient pour les plus savants qui en disaient davantage. Ils appelaient hardiment traditions apostoliques, toutes les pratiques et démonstrations d'humilité, de douleur et de repentir qui sont en usage parmi les pénitents. Ils racontaient une infinité de miracles anciens et modernes, opérés en faveur de ceux qui fréquentaient assidûment les sacrements et en punition de ceux qui les négligeaient ou les méprisaient. On répéta plusieurs fois les autorités alléguées par Gratien avec des sens divers et même tout nouveaux, afin d'accroître la force de l'argumentation. A entendre parler ces docteurs on eût cru que les Apôtres et les anciens évêques ne faisaient autre chose que d'être à genoux pour se confesser ou être assis pour confesser les autres.

C'est dans ce tumulte d'avis, au milieu de cette incohérence d'arguments de parti pris, à travers toutes sortes d'anecdotes puériles ou d'adaptations historiques plus ou moins douteuses, que s'élaborèrent les chapitres du décret que nous allons résumer.

CHAPITRE PREMIER. — *De la nécessité de l'institution du sacre-*

ment de Pénitence. — Le sacrement de Pénitence est un remède par lequel le bienfait de la mort de Jésus-Christ est appliqué à ceux qui sont tombés depuis le Baptême. Ce n'était point d'abord un sacrement, mais une disposition d'âme exigée de tous et en tous temps pour obtenir la grâce et la justice de Notre Seigneur. Le Christ a institué ce sacrement lorsqu'il a dit : « Recevez le « Saint-Esprit : les péchés seront remis à ceux à qui vous les « remettrez, ils seront retenus à ceux à qui vous les retiendrez... » paroles que les Pères, d'un consentement unanime, ont toujours entendu de la puissance de remettre et de retenir les péchés, puissance communiquée aux apôtres et transmise à leurs successeurs pour réconcilier les fidèles tombés après le Baptême. Sur ces mots « consentement unanime » une discussion s'éleva. Un théologien, le dominicain Ambroise Delaigue, s'avisa de remonter que, peut-être, aucun Père n'avait pris ces paroles pour l'institution du sacrement et il appuya son opinion de raisons si fortes que les prélats ébranlés voulaient reprendre toute la discussion. La chose en valait certes bien la peine, puisqu'il ne s'agissait de rien moins que du fondement même sur lequel la Scolastique avait édifié son système des sacrements. Mais le légat du pape qui dirigeait les débats s'y opposa formellement sous prétexte que les décrets ayant été mûrement établis, il fallait de toute nécessité s'y conformer et en conserver la teneur. Cette façon de clore les débats montre quelle était la dépendance des membres de l'assemblée et jette un jour singulier sur l'histoire du Concile.

La vraie raison dont le légat s'expliqua dans l'intimité avec ses familiers, était tout autre, nous dit Sarpi : il ne fallait point, croyait-il, introduire l'usage de contester ou de parler si librement, car on avait à craindre que si les Protestants venaient au Concile ils ne voulussent faire de même ; c'était déjà beaucoup de liberté laissée au Concile que de permettre à chacun de dire son avis pendant que les matières se traitaient et ce ne serait plus de la liberté mais de la licence, si l'on souffrait que les décrets formés par des savants, examinés et confirmés à Rome

puissent être remis en discussion, révoqués en doute ou modifiés par les débats.

Les Pères se rangèrent docilement à l'avis de l'autorité et, comme après tout l'affaire principale était d'écraser les hérétiques plus que de les convaincre d'erreur, on fulmina solennellement l'anathème du canon 1 contre ceux qui nient que la Pénitence soit un sacrement et celui du canon 2 contre ceux qui ne veulent pas reconnaître l'institution de ce sacrement dans les paroles déjà citées.

CHAPITRE II. — *Différence entre le sacrement de la Pénitence et celui du Baptême.* — Ces deux sacrements diffèrent : 1° par leur *essence* (matière et forme). La Pénitence est un tribunal qui justifie le coupable ; le Baptême, un bain spirituel où l'eau symbolise et confère la grâce ; 2° par leur *effet*. Le Baptême régénère totalement ceux qui, n'étant pas encore chrétiens, se revêtent alors de Christ ; la Pénitence n'opère chez le chrétien pécheur qu'un renouvellement partiel auquel il faut coopérer par de grands gémissements et de grands travaux. A ce chapitre dirigé contre Calvin se rapporte le canon 2 anathématisant ceux qui confondent en un seul ces deux sacrements.

CHAPITRE III. — *Des parties et des effets du sacrement de Pénitence.* — La forme est renfermée dans les paroles que le ministre prononce : *ego te absolvo a peccatis tuis* ; les actes du pénitent lui-même qui sont la contrition, la confession et la satisfaction sont la matière du sacrement ; tous trois sont requis pour l'intégrité du sacrement et pour la rémission des péchés qui doit en être l'effet. L'anathème correspondant est celui du canon 4 dirigé principalement contre l'article de la Confession d'Augsbourg où il est dit que les parties de la pénitence sont d'une part les terreurs de la conscience, et d'autre part, la foi.

CHAPITRE IV. — *De la Contrition.* — C'est une douleur intérieure et une détestation du péché commis avec une résolution de ne plus pécher à l'avenir. Elle contient donc nécessairement

la haine de la vie passée. Si elle est *parfaite*, elle réconcilie le pécheur avec Dieu même avant qu'il n'ait reçu le sacrement, mais non sans la volonté de le recevoir qui est essentiellement contenue dans la contrition. Si elle est *imparfaite* (alors elle s'appelle attrition), c. à d., si elle provient de motifs inférieurs à l'amour de Dieu, elle prépare l'âme à recevoir la grâce dans le sacrement.

Ce chapitre et le canon 5 qui s'y rapporte sont particulièrement intéressants et jettent une lumière très vive sur les intentions et les procédés du Concile. Ils dénotent d'abord que les Pères réunis à Trente n'ont ni compris ni voulu comprendre les Réformateurs, lorsque ceux-ci enseignent que l'homme pécheur ne peut en aucune manière mériter son pardon ni par des œuvres ni par des sentiments agréables à Dieu, et que le repentir sans la foi ne conduit qu'au désespoir. Il leur fallait absolument un sentiment méritoire chez l'homme, pour qu'il pût recevoir la grâce du sacrement. Mais quel sera ce sentiment ? Sera-ce la contrition, c'est-à-dire la douleur qui a pour objet le péché même, ou l'attrition, i. e., la crainte du châtiment ? La chose avait été déjà longuement débattue au moyen âge. Les Pères se décident pour la contrition et cependant ils n'ont pas repoussé complètement l'attrition. D'abord parce que ce serait choquer tous les théologiens qui étaient attachés à la tradition nominaliste et franciscaine, et ensuite parce que ce serait compromettre la thèse de la nécessité du sacrement de la pénitence. Comment Dieu ne pardonnerait-il pas purement et simplement à l'homme vraiment contrit ? Dès lors il faut autant que possible mettre l'attrition sur le même rang que la contrition, ou plutôt insinuer que, selon la doctrine de certains scolastiques, le sacrement change l'attrition en contrition. Dans ces conditions le sacrement avait sa raison d'être. C'est ainsi que s'expliquent les termes cauteleux et ambigus de ce chapitre et de ce canon. On affectait de se déclarer pour la doctrine sévère de la contrition et cependant au fond on était partisan de l'attritionisme plus commode et plus favorable au prestige du sacrement. Ce prestige évidemment intéresse plus le Concile que le souci du sérieux moral des pénitents.

Lorsqu'au Moyen-âge on commença à placer l'absolution après la confession et avant la satisfaction, cette innovation dénotait une tendance plus ou moins consciente d'elle-même à transformer la pénitence de manière à en faire un processus moral, d'acte juridique qu'elle était. Mais cette tendance ne triompha pas. Certains docteurs insistèrent sur la nécessité de la contrition vraie, qui est un sentiment moral, tandis que l'attrition ne l'est pas, mais ils n'osèrent tirer les conséquences de leurs prémisses, ils ne les entrevirent peut-être même pas, et ainsi la doctrine de l'attrition finit par l'emporter. Le Concile, loin de songer à reprendre une tradition qui était digne de tout son intérêt, se range en fait du côté des attritionnistes et n'a qu'une pensée : sauvegarder le pouvoir disciplinaire et discrétionnaire de l'Église sur les âmes. Ajoutons cependant que le catéchisme romain est plus exigeant sur la question de la contrition que le décret du Concile. Toutefois la question 27 (v. 11^o, P, ch. v.) semble ouvrir la porte à une conception moins stricte des dispositions requises de la part du pécheur.

CHAPITRE V. — *De la Confession.* — Par suite de l'institution du sacrement de la Pénitence, la confession des péchés a été aussi établie par Jésus-Christ. Puisque d'autre part ce sacrement est un tribunal où les prêtres sont juges, ou bien un remède qu'ils appliquent comme médecins, les pécheurs doivent donc déclarer tous les péchés mortels dont ils se sentent coupables, après un diligent examen de conscience. Pour la même raison, ils doivent encore expliquer les circonstances qui changent l'espèce des péchés. Quant aux péchés véniels il n'est point nécessaire de les confesser, bien que la coutume de le faire soit très louable. D'ailleurs la confession des péchés secrets s'est toujours faite en secret dans l'Église, et ce ne sont point les Pères du Concile de Latran qui ont établi cette obligation, car l'aveu du péché est nécessaire à tout pécheur, de droit divin. Ce chapitre était une réponse aux objections nombreuses et fortes que les Réformateurs formulaient sur ce point de la doctrine reçue dans l'Église. La réponse était plutôt faible,

mais le nombre des canons devait suppléer à l'insuffisance des preuves. Il ne faut donc pas nous étonner de trouver trois anathèmes distincts. Le canon 6 condamne ceux qui nient que la confession sacramentelle ou ait été instituée ou soit nécessaire au salut de droit divin et ceux qui prétendent que la confession secrète n'est point conforme à l'institution de Jésus-Christ. Le canon 7 maudit ceux qui disent ou bien qu'il n'est pas nécessaire (sauf peut-être pour l'instruction et la consolation du pénitent) de confesser les péchés en détail, ou bien qu'il n'est pas permis de confesser les péchés véniels. — Enfin le canon 8 condamne solennellement ceux qui déclarent impossible la confession de tous les péchés ou qui détournent les foules d'obéir au concile du Latran ordonnant la confession annuelle.

CHAPITRE VI. — *Du ministre de ce sacrement et de l'Absolution.*

— Le ministère des clefs n'appartient qu'aux évêques et aux prêtres, ceux-mêmes qui vivent en état de péché mortel, remettent les péchés en qualité de ministres de Jésus-Christ, non pas sous la forme d'une simple déclaration, mais par manière d'acte judiciaire. Aussi pour que la sentence d'absolution soit valide, il faut, d'une part, chez le pénitent la contrition au moins imparfaite et, d'autre part, chez le prêtre, l'intention d'agir sérieusement. D'où l'anathème du canon 9 contre quiconque soutient ou bien que l'action sacramentelle est une simple déclaration ayant toujours sa valeur pourvu que le pénitent croie qu'il est absous, ou bien que la confession du pénitent n'est pas requise pour que le prêtre puisse l'absoudre. D'où nouvel anathème du canon 10 condamnant deux opinions désormais hérétiques : l'une qui refuse au mauvais prêtre le droit d'absoudre, l'autre qui attribue le pouvoir des clefs à tous les fidèles, de sorte que chacun peut absoudre les péchés publics, si celui qui est repris défère à sa répréhension, et les péchés secrets par la confession volontaire.

CHAPITRE VII. — *Des cas réservés.* — Comme ce point est spécial et tout à fait accessoire par rapport à notre sujet, nous nous bor-

nons à signaler le titre du chapitre et l'anathème du canon 11 qui lui correspond.

CHAPITRE VIII. — *De la nécessité et du fruit de la satisfaction.* — De toutes les parties de la pénitence celle-ci a été de tout temps la plus instamment recommandée aux fidèles par les Pères. Il est conforme à la justice de Dieu que ceux qui ont péché soient soumis à des œuvres pénibles. Rien n'est plus conforme à sa clémence, afin que le pécheur comprenne plus fortement la gravité de sa faute et s'unisse plus étroitement au Sauveur souffrant et mourant pour tous les hommes pour avoir part à ses mérites ici-bas et ensuite à sa gloire. Les prêtres doivent donc imposer des satisfactions convenables selon la gravité des fautes et l'état du pénitent. A ce chapitre correspondent les quatre derniers canons. Le canon 12 anathématise ceux qui veulent que, la coulpe une fois effacée, il ne reste aucune peine à subir, ou que la satisfaction consiste simplement à croire à Jésus-Christ qui a satisfait pour nous. Le canon 13 vise ceux qui prétendent que la véritable et bonne pénitence est seulement la nouvelle vie. — Aux canons 14 et 15, on fulmine en détail contre divers docteurs répétant les opinions précédentes sous d'autres formes. On voit par l'insistance du Concile l'importance qu'il attachait à maintenir la doctrine des scolastiques et la pratique ecclésiastique sur ce point spécial de la satisfaction.

Ici encore il importe de noter combien le Concile s'applique uniquement à sauver une tradition, favorable à l'autorité de l'Eglise, manifestée par le sacrement de la pénitence. Ce que Mélanchton dans l'*Apologie*, Calvin dans l'*Institution Chrétienne* avaient si clairement établi sur l'inanité de cette idée d'une satisfaction ne les émeut point. Les Réformateurs avaient montré qu'une fois que Dieu a pardonné, ce pardon est complet et exclut toutes peines ultérieures, même temporelles; sinon le pécheur n'aurait pas le sentiment d'être réconcilié avec lui. Si Dieu envoie toutes sortes d'épreuves, ce qu'il fait incontestablement parfois, c'est afin de les éduquer et d'éprouver leur foi. D'ailleurs les doc-

teurs du moyen âge n'avaient-ils pas eu un à moment donné, eux aussi, le sentiment que les satisfactions n'ont rien à faire avec le pardon? Sinon, pourquoi auraient-ils placé l'absolution avant les satisfactions? Malheureusement ce sentiment ne fut jamais bien net chez eux, et c'est pourquoi on inventa cette idée étrange que l'absolution n'efface que les peines éternelles et non les peines temporelles. Cette idée n'est qu'un faux-fuyant. Elle s'est implantée à un moment où l'on oscillait entre la conception juridique et la conception morale de la pénitence. Les satisfactions appartenaient à la première des deux, elles ne s'accordaient pas avec la seconde qui exigeait que la contrition fût l'élément décisif dans la pénitence. On en releva en effet l'importance en plaçant l'absolution immédiatement après la confession qui la manifeste; mais on ne voulait pas pour cela abandonner les satisfactions, sources d'influence et de richesse pour l'Église, et alors on inventa qu'elles étaient nécessaires pour supprimer les peines temporelles du péché. Le Concile, fermant les yeux aux arguments si puissants des Réformateurs, n'hésita pas un instant à confirmer cette doctrine et à porter un coup mortel au caractère moral de la pénitence.

Enfin le décret se clôt par le chapitre ix dans lequel on déclare qu'il faut compter au nombre des œuvres satisfactives, non seulement les pénitences imposées par le confesseur, mais encore celles que le pénitent s'impose à lui-même volontairement, ou encore celles que Dieu lui envoie sous la forme d'afflictions temporelles supportées avec patience et résignation.

Telle est en résumé la doctrine du Concile de Trente sur la Pénitence. D'où l'on voit facilement que les Pères ont voulu suivre, comme pas à pas, les Réformateurs et qu'ils se sont attachés à combattre et réfuter leurs opinions pour ainsi dire point par point. Et, chose remarquable, ils ont pensé ne pouvoir mieux réussir qu'en s'appliquant à confirmer et éclairer de détails nouveaux les théories du moyen âge, afin de fixer à jamais le dogme officiel de l'Eglise. C'est là un fait considérable qui devait exercer une influence décisive sur la vie spirituelle au sein de l'Eglise romaine.

A partir de ce moment, le sacrement de la Pénitence se présente nettement avec ses parties essentielles dont deux surtout pour les fidèles seront prépondérantes : la confession et la satisfaction. Dès lors, la confession des péchés véniels, reconnue non obligatoire mais très utile, deviendra de plus en plus fréquente et universelle, et la légitimité des œuvres satisfactoires étant une fois affirmée par l'autorité infallible, les indulgences, un moment en discrédit à cause des abus par trop criants, seront plus que jamais une des grandes ressources financières de l'Eglise.

Pendant il faut bien admettre que les Pères du Concile ont eu une confiance exagérée dans leur autorité, s'ils ont cru triompher de tous leurs adversaires. Il était clair pour tous que le bon sens et la conscience protesteraient contre une telle condamnation ; que la Bible ne serait plus longtemps un livre fermé, mais que, multipliée par l'imprimerie, elle sèmerait à travers le monde des semences de vérité et de vie éternelle ; enfin, que l'histoire constaterait elle-même les résultats des deux doctrines. Qu'il soit donc permis, non pas de réfuter la neuvième session du Concile, ce qui demanderait un long volume, mais de présenter simplement quelques courtes observations tirées des Réformateurs eux-mêmes, répondant à l'avance aux arguments catholiques. Ce ne sont que deux ou trois points de détail, mais des plus caractéristiques, qui nous permettront de formuler une conclusion basée sur l'Ecriture Sainte.

C'est Jésus-Christ lui-même qui a institué le sacrement de la Pénitence, affirme le Concile, et anathème à quiconque oserait le nier. C'est le fondement de toute l'argumentation. Mais, répondent à l'avance les Réformateurs, cherchez dans l'Evangile si vous trouvez les éléments importants de ce sacrement. Dans les quatre évangélistes (Marc, I, 15 — Matth., XI, 20, 21 — Luc, XIII, 1, 5 + XV — Jean, XIV, 1 — III, 14, 18), la pénitence, c'est le repentir, et la justification ne s'obtient que par la foi seule. Aucun ne leur dit : allez et confessez-vous..... Quand au jour de la Pentecôte, Pierre, transformé par le Saint-Esprit, apparaît hardiment sur la place de Jérusalem et annonce la bonne nouvelle aux

Juifs, et quand ceux-ci s'écrient : « Que ferons-nous ? » il ne leur répond pas : confessez-vous, mais convertissez-vous et que chacun de vous soit baptisé au nom de Jésus-Christ pour obtenir la rémission de ses péchés... (Act. II, 37, 38).

Et Paul, au géolier qui l'interroge sur son salut, répond encore cette parole qu'on ne saurait trop redire : « Crois au Seigneur Jésus et tu seras sauvé » (Act. XVI, 30, 31). Le même apôtre, traitant de la préparation à la communion, se contente de dire : « Que chacun s'éprouve soi-même » (1, Cor., XI, 28). Et cependant, c'était le moment ou jamais d'indiquer un moyen spécial de se purifier. Dans tout le Nouveau Testament, il n'y a pas une seule ligne désignant la Pénitence sacramentelle et dans l'Église primitive, on ne peut citer un seul passage qui puisse s'y rapporter, même indirectement. Ce n'est que plus tard, après des transformations séculaires, que ce sacrement a été conçu, mis en pratique et comme théoriquement établi par les docteurs et les conciles.

Aussi les Pères de Trente, malgré leur habileté à manier les textes, n'essayent même pas de citer une seule parole de Jésus-Christ ou des apôtres pour établir directement l'institution, mais ils se bornent à faire découler ce sacrement par voie de conséquence du droit d'absolution conféré, d'après eux, aux prêtres de l'Église Romaine (Catech. Trid., t. I, p. 436. Penit., VII).

Mais cette déduction n'est point rigoureusement logique. Quand bien même le texte Jean XX, 22, attribuerait aux prêtres le pouvoir de donner l'absolution, il ne suit pas de là que le pardon doive passer nécessairement par cet intermédiaire, et ce pouvoir n'entraînait nullement pour les fidèles l'obligation du sacrement sous peine de damnation éternelle. Or, ces paroles : « Recevez le Saint-Esprit : ceux à qui vous remettrez les péchés, ils leur seront remis... » donnent-ils réellement dans la pensée de Christ ce pouvoir souverain sur les âmes des pécheurs à ses apôtres, et de quel droit les prêtres de l'Église Romaine se prétendraient-ils les héritiers de ce pouvoir ?

Comment est-il possible, après des siècles, de déterminer avec

certitude les successeurs légitimes des apôtres ? Comment les reconnaître dans des hommes, le plus souvent bien éloignés de l'esprit apostolique et quelquefois plus coupables que le pénitent lui-même ? Comment savoir encore si l'absolution donnée par un pécheur à un autre pécheur est bien valable, alors que tant de causes peuvent empêcher la validité du sacrement ? Ainsi le prêtre ne lit pas au fond des cœurs et alors, n'est-ce pas d'un orgueil sans mesure que d'oser comparer sa puissance à celle du Christ disant au paralytique : « Prends courage, tes péchés te sont pardonnés. » Le pénitent est-il sincère dans sa confession, ou bien cache-t-il en son âme quelque secret trop pénible à révéler ; éprouve-t-il suffisamment les sentiments de contrition nécessaires au pardon ? Dieu seul le sait, mais les hommes ne peuvent que l'ignorer. Peut-être le ministre du tribunal soumis à une hiérarchie et à des règlements compliqués, n'est-il pas en règle avec l'autorité ecclésiastique ; peut-être, soit légèreté, soit ignorance, n'a-t-il pas reçu tous les pouvoirs nécessaires ; peut-être dépasse-t-il ces pouvoirs par faiblesse ou perversité, quand il s'agit de cas difficiles ou réservés aux supérieurs ?....

Voilà autant de causes qui peuvent rendre l'absolution nulle et la justification du coupable absolument douteuse, même selon les intentions formelles du Concile. Combien différente nous apparaît la conduite des apôtres, ajoutent les réformateurs. Nous lisons en effet que ces successeurs immédiats de Jésus-Christ, bien loin de se prévaloir des dons exceptionnels personnels et intransmissibles qu'ils avaient reçus, s'en tiennent généralement à la charge unique qu'ils ont mission de remplir de la part de leur Maître : annoncer l'Évangile à tous, déclarer à ceux qui se repentent et qui croient que leurs péchés leur sont pardonnés et déclarer aussi à ceux qui ne le font pas qu'ils demeurent dans leur malheur et leur misère. « Nous faisons fonction d'ambassadeurs pour Christ, écrit Paul, comme si Dieu exhortait par nous et nous vous supplions au nom de Christ que vous soyez réconciliés avec Dieu (2 Cor., V., 20). » — Ailleurs le même apôtre résume ainsi dans un adieu touchant sa prédication et toute sa

mission : souvenez-vous que durant trois ans, je n'ai cessé nuit et jour d'avertir chacun de vous avec larmes (Act. XX, 31) : C'est encore ce qu'après dix-huit siècles peut redire un vrai disciple de l'Evangile, un ministre selon l'esprit des apôtres : mon frère, vous qui vivez dans l'erreur et le mal, prenez garde et tremblez tant que vous n'aurez pas obéi à l'appel de Dieu pour vous repentir, pour croire au Sauveur et changer de vie. Mais si vous avez pleuré vos fautes, si vous avez donné toute votre confiance à Jésus-Christ réjouissez vous, car vous êtes au nombre des rachetés selon le principe et la formule de l'Evangile. Or, le prêtre catholique dit-il autre chose et dit-il davantage ? *Oui* et *non*. *Oui*, s'il faut en croire le Concile lorsqu'il affirme solennellement que la parole sacramentelle : *ego te absolvo a peccatis tuis...* opère réellement dans l'âme la rémission des péchés par une vertu propre *ex opere operato*. Et *non*, s'il faut en croire le même Concile quand il énumère les nombreux cas déterminés qui rendent l'absolution nulle soit par le fait du ministre soit par la faute du pénitent.

Ainsi pas de pouvoir sacramentel bien défini, et bien sûr, pas de certitude de pardon obtenu, mais beaucoup d'aléas inévitables, beaucoup d'illusions et de causes d'erreurs, voilà ce que produisent les hommes quand ils ne craignent pas d'oser perfectionner l'œuvre de Dieu.

Appuyés sur la parole divine, les Réformateurs n'avaient rien à redouter du témoignage humain et après avoir remonté les siècles pour retrouver le Christ de l'Evangile et l'Eglise des apôtres ; ils ont suivi pas à pas dans l'histoire les transformations diverses du Christianisme primitif. Comment se fait-il donc, disaient-ils, que l'on ne rencontre nulle trace du sacrement de la Pénitence dans les temps proches de Christ et que ce droit d'absoudre par exemple et le devoir de la confession n'apparaissent dans la suite que bien plus tard et seulement quand le sacerdoce ayant établi sa puissance temporelle voulut aussi édifier une puissance quasi-divine ? L'histoire en effet nous révèle qu'à partir du III^e siècle, sous l'action de la centralisation romaine et

sous l'influence des habitudes payennes, l'Eglise chrétienne se laissa aller peu à peu à la tendance de matérialiser le principe religieux dans un fait extérieur, dans une institution visible, dans une autorité humaine. Or il a fallu des siècles avant que l'*ancien* des premières communautés ne devînt un prêtre quasi sacré et le juge des consciences.

Il en est qui, avec l'abbé Guillois (*Catéchisme historique*), ont prétendu recueillir des traces de la Pénitence et plus particulièrement de la confession auriculaire dans la religion de tous les peuples, mais c'est une fiction historique qui ne prouve que l'imagination et la bonne volonté de ses auteurs. Il y a sans doute une confession pratiquée de bonne heure dans l'Eglise sous des formes variées selon les époques et les pays. Mais c'est la confession d'abondance, cri spontané du cœur qui demande pardon à Dieu ; c'est la confession du payen converti qui brise avec son passé et veut manifester hautement ses nouveaux sentiments ; c'est la confession du renégat, du pécheur public, du pénitent qui reviennent à résipiscence et implorent leur réintégration dans la communauté des fidèles ; c'est aussi la confession fraternelle, celle qui seule remonte aux apôtres et que recommande saint Jacques ; c'est enfin une confession d'édification qui insensiblement sera l'origine de la confession privée et auriculaire après bien des vicissitudes ; mais en somme c'est toujours une confession libre, facultative, conditionnelle, faite en public devant l'assemblée et plus tard devant le délégué de la communauté, mais faite à Dieu qui seul pardonne. Jamais on ne cite la moindre preuve de la confession sacramentelle. Sur ce point le silence des Pères, des docteurs, des historiens est unanime et pas un mot ne vient rompre ce silence de plusieurs siècles.

Au contraire nous avons des témoignages décisifs que le sacrement de la Pénitence n'existe pas d'abord et n'a commencé à se développer que longtemps après, en même temps que l'ambition des hommes. Saint Cyprien de Carthage déclare : « L'absolution « de l'Eglise est conditionnelle et n'est valable que par le repentir. C'est à celui-là seul qui lit au fond des cœurs qu'appartient

: « la faculté d'absoudre réellement et définitivement. » — Saint Basile expose comment de son temps le pardon était obtenu : « En entrant dans la maison de Dieu les fidèles confessent à Dieu leurs péchés avec tristesse, sérieux et larmes, chacun prononçant de vive voix sa propre confession ».

En 813, le Concile de Châlons convoqué par ordre de Charlemagne exhorte les fidèles à suivre les préceptes des apôtres et nous fait voir dans le 33^e canon le développement de la théorie ecclésiastique : « Les uns disent qu'il faut se confesser à Dieu, les autres aux prêtres. Les deux sont très utiles. Confessons-nous donc à Dieu qui pardonne et selon l'apôtre, confessons-nous les uns aux autres. La confession faite à Dieu efface le péché, celle faite aux prêtres enseigne comment il est effacé » (Mansi, XIV, p. 100). Gratien dans ses Décrétales reproduit à son tour les deux opinions, sans se prononcer. Enfin pour citer encore un nom, une des gloires de la Scolastique, Pierre Lombard, le maître de Thomas d'Aquin, refusait aux prêtres le pouvoir d'absoudre en toute autorité et ne leur accordait que le droit de déclarer que Dieu pardonnait. C'était le sens reçu de la formule *déprécative* que l'Eglise d'Orient a respectueusement conservée : *Misereatur omnipotens Deus et dimittat tibi omnia peccata, tua* Et c'est vers ce temps qu'apparaît à sa place la nouvelle formule dite *indicative* : *Ego te absolvo...* C'est déjà le sacrement avec son autorité qui commence à prévaloir dans les Ecoles avec Richard de Saint-Victor et surtout saint Thomas qui, après avoir hésité dans sa jeunesse en commentant les sentences de Pierre Lombard, fixe la doctrine scolastique du sacrement en termes précis et définitifs.

Ainsi il a fallu plus de mille ans pour que ce dogme sacramentel, comme tant d'autres dogmes, fût insensiblement formé dans l'Eglise par une déviation de l'esprit primitif et seulement à mesure que les chrétiens oubliaient la recommandation de Christ : « N'appellez personne votre maître. »

Et depuis le Concile de Trente combien de conséquences malheureuses pour la morale et la foi, n'ont fait qu'augmenter parmi

les fidèles de Rome ! A la place de la scolastique dont le rôle était fini et dont l'autorité avait été détruite par les discussions de la Réforme, se développe toujours plus une science, toute nouvelle en sa forme, la *casuistique* ou science des accommodements avec le ciel. Alors les théologiens n'ayant plus dans le dogme désormais fixé une matière d'études suffisante furent très heureux de trouver dans la morale un champ inexploré de recherches et de sujets inépuisables de discussions. Puisque l'Eglise infaillible déclarait que son ministre était un véritable juge au tribunal de la Pénitence, ne fallait-il pas publier un code complet avec commentaires explicatifs et cas de conscience sur tous les points de la loi divine humaine et ecclésiastique. C'est alors que se multiplient ces traités fameux qui sont la honte de l'esprit chrétien, ouvrages étranges mêlant sur chaque question toutes sortes d'avis différents, sans lien ni inspiration religieuse sans aucun principe fixe et souvent en dehors de tout bon sens. C'est à tel point que l'un des plus connus de ces auteurs, Escobar, bénissait Dieu de la diversité des opinions qui rendait le joug de Jésus-Christ plus suave et plus facile à porter. Et un autre, non moins célèbre, le plus chaste de tous disent ses amis, consacra sa vie entière à traiter dans un in-folio énorme tous les problèmes les plus scabreux du mariage, avec une fantaisie complaisante de cynique, avec une richesse inouïe de détails et une crudité d'expression qui révolte même les plus débauchés.

Que d'abus encore introduits par le Concile dans l'Eglise lorsque les Pères ont autorisé et recommandé la confession des péchés véniels et par là favorisé la confession *fréquente* ! Comme on sent bien, en parcourant l'histoire des siècles suivants, que Rome ne consentira jamais à renoncer à sa puissance sur le monde acquise par le confessional ! Sans doute les masses ont désappris le chemin de l'Eglise et nous sommes loin du temps où les foules suivaient aveuglément les exhortations du clergé. Toutefois son influence quoique plus cachée et moins religieuse, n'en est pas moins formidable à certains moments et la conscience se demande parfois avec inquiétude : comment Dieu aurait-il pu

accorder à des hommes comme nous un pouvoir redoutable pour des anges mêmes ?

La conscience chrétienne troublée par tant d'inventions humaines s'élève vers Dieu et crie : « Est-ce possible, ô Dieu trois fois saint, que la justification de notre vie et la sanctification de notre cœur, don ineffable et absolu de ton amour, soit peu à peu devenu un jugement compliqué par toutes sortes de procédures humaines, une source de vexations et de misères, quelquefois un sujet de chute ou de honte !

Que d'hommes entre Dieu et moi ! s'écriait J-J. Rousseau au sujet de l'authenticité des miracles. Comme nous aurions autrement raison de répéter ce cri, quand il s'agit de pardon de justification et de pénitence ; que d'hommes entre Dieu qui seul peut pardonner et le pécheur qui se repent ! Pourquoi tant d'intermédiaires et tant de complications quand il s'agit d'une question si simple et si intime, si délicate, et si personnelle, pour tous enfin si capitale ! Et pourtant dans l'Evangile un seul cri de l'âme suffit, c'est Jésus-Christ qui nous l'affirme et son témoignage domine tous les conciles : ô Dieu, sois apaisé envers moi qui suis pécheur !

Vu :

Le Président de la soutenance,
EUG. EHRHARDT

Vu : le Doyen,

A. SABATIER

Vu et permis d'imprimer :

Le Vice-Recteur de l'Académie de Paris,
GRÉARD

Table des Matières

	Pages
Avant-Propos.	I

PREMIÈRE PARTIE

L'Idée de Pénitence au XIII ^e siècle.	4
--	---

DEUXIÈME PARTIE

Doctrines des Églises nées de la Réforme sur la Pénitence.	13
--	----

TROISIÈME PARTIE

L'Idée de Pénitence au Concile de Trente.	24
---	----

